

# Stand und Aufgaben der Gnosisforschung aufgrund der Nag Hammadi-Texte

von  
*Kurt Rudolph*

Anläßlich der im Dezember 1945 vermutlich an das Tageslicht gekommenen koptischen Schriftensammlung in der Nähe der oberägyptischen Bahnstation Nag Hammadi (eigentlich ist das Dorf Hamra Dom der nächste Ort gewesen oder das antike Chenoboskion) über die Lage der Gnosisforschung zu sprechen, ist legitim, da diese Schriften zum größten Teil nach einhelliger Auffassung entweder tatsächlich gnostische Texte sind oder zumindest leicht von den antiken Gnostikern für ihre Zwecke verwendet werden konnten. Andererseits ist es nicht so einfach, in einer begrenzten Vorlesung eine Lagebeschreibung zu geben, da sie notwendigermaßen die persönliche Sicht der Probleme und vor allem die begrenzte Übersicht des Einzelnen nicht vermeiden kann. Es gibt bekanntlich kaum ein Arbeitsgebiet der römischen Kaiserzeit, das so umstritten ist, wie das der Gnosis bzw. des sog. Gnostizismus. In den folgenden vier Abschnitten hoffe ich mein Thema einigermaßen zu behandeln.

## 1. Die Quellensituation vor den Nag Hammadi-Codices

Bis zu der Bekanntmachung der NHC war die Quellenlage für die Gnosisforschung recht prekär, da sie nur beschränkte Originale aufweisen konnte. Nimmt man die bei den Häresiologen und sonstigen Berichterstatern erhaltenen Auszüge oder Zitate zusammen, so kommt man kaum auf über 100 normale Buchseiten. Zählt man dazu noch die versteckten

Kommentare zu dieser Literatur, wie sie etwa bei Hippolyt von Rom, zu eruieren sind, so erhält man vielleicht noch einmal 50 Seiten. Die einzigen Originale lieferten seit etwa Mitte des 19. Jh.s die im 18. Jh. erworbenen zwei koptischen Codices, die nach ihren einstigen Besitzern Dr. Askew und J. Bruce genannt wurden und die bekannten Schriften der »Pistis Sophia«, die beiden »Bücher des Jeu« und eine titellose Schrift (von Carl Schmidt »Unbekanntes altgnostisches Werk« genannt) enthielten.<sup>1</sup> Man kann noch die Hermetica, besonders den sog. Poimandres (CH I), hinzunehmen, die seit der Renaissancezeit in Europa für platonisch galten, aber gnostischen Denken nicht fern stehen.<sup>2</sup> Auch die bereits in der »Pistis Sophia« verwendeten (fünf) »Oden Salomos« und ihre erst 1909 entdeckte vollständige syrische Fassung gehören m.E. in diesen Kreis. Zur Verfügung standen natürlich die apokryphen Apostelgeschichten, die streckenweise gnostisches Gedankengut tradierten, wie das sog. »Perlenlied« der Thomasakten oder die Lieder und Kreuzigungsgeschichten in den Johannesakten. Den größten Schatz an gnostischer Originalliteratur bargen aber die mandäischen Texte, die jedoch erst durch Übersetzungen oder Editionen in der zweiten Hälfte des 19. Jh. mehr bekannt wurden. (Ginza ed. J. Petermann 1867; W. Brandt, Mandäische Schriften, 1893). Erst durch Mark Lidzbarskis Arbeiten (Das Johannesbuch, 1905, 1915; Mandäische Liturgien, 1920; Ginza, 1925) wurden sie für die Gnosisforschung relevant.<sup>3</sup>

Es gab allerdings seit 1896 einen Papyruskodex in Berlin (Pap. Berolinensis 8502), der Texte enthielt, die erst wieder durch die NHC auftauchten, aber der das Schicksal hatte, 59 Jahre zu brauchen, bis er das Licht der gelehrten Öffentlichkeit erblicken konnte.<sup>4</sup> Er kam also gleichzeitig mit den ersten NHC-Publikationen heraus.

Die Forschung stand natürlicherweise im Bann der genannten Quellen, bis in die Mitte des 19. Jh. nur mit mäßiger Quellenkritik, die erst Adolf von Harnack in seiner Leipziger Dissertation »Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus« (1874) begründete. Mit Wilhelm Bousset (»Hauptprobleme der Gnosis«, 1907) begann dann die religionsgeschichtliche Betrachtung und die Relevanz dieser Quellen auch für die »urchristliche Literatur« sichtbar zu werden. Damit verlor sich mehr und mehr die traditionelle häresiologische Sichtweise, die die frühchristliche Geschichte als einen geraden Weg der Orthodoxie verstand, der von den Abweichlern aller Art, bes. der Gnostiker, nicht unterbrochen werden konnte. Die sog. »Religionsgeschichtliche Schule«, entstanden in Göttingen im Anfang unseres Jahrhunderts, hat für den Wechsel des Blicks nach wie vor große Verdienste, was man trotz bekannter Mängel nicht vergessen sollte.<sup>5</sup> In ihrer Tradition steht letztlich auch das bekannte Buch von Hans Jonas, dessen erster Band gerade noch im Nazi-Deutschland 1934 erscheinen konnte, während sein Autor bereits seine Heimat verlassen mußte.<sup>6</sup> Dieses Werk war insofern bahnbrechend als es die disparate gnostische Überlieferung von einem philosophischen Standpunkt aus in ihren Grundzügen zu verstehen vermochte und damit zugleich ihre Neuartigkeit des Denkens gegenüber der bisherigen Weltansicht der Antike verdeutlichte. Jonas benutzte die o.g. Zeugnisse, vor allem auch die vorher nur sporadisch oder überhaupt nicht herangezogenen Mandaica (z.B. in dem verbreiteten Buch von Hans Leisegang, *Die Gnosis*,

1924, 1985), um dieses »neue Daseinsverständnis« zu eruieren. Er hat nach 1945 die neuen Entdeckungen sofort für die Neuauflage seines Buches (1954) verwendet und einige der NHC-Texte als Bestätigung seiner Gesamtschau interpretiert, wie ich meine mit Recht.<sup>7</sup> Abgesehen von den Arbeiten seines Lehrers R. Bultmann und dessen Marburger Schule, hat die Gnosisforschung bis 1945 keine so dominante Rolle gespielt, wie in den letzten Jahrzehnten.

## 2. Der Nag Hammadi-Fund

Die eigentliche Fundgeschichte dieser Papyruskodices, die zu den bedeutendsten in unserem Jahrhundert zählt und oft neben der von Qumran am Toten Meer genannt wird, hat James M. Robinson erst 1975 einigermaßen aufklären können, worauf ich hier nicht weiter eingehen möchte, da die Ereignisse bekannt sind.<sup>8</sup> Schon Jean Doresse, einer der ersten Berichterstatter, hatte den richtigen Fundort in der Nähe von Hamra Dom eruiert. Das wirklich erste sichere Datum für den neuen Papyrifund ist der 4. Oktober 1946 durch die Eintragung im Eingangsbuch des Koptischen Museums in Alt-Kairo, da an diesem Tag der (spätere) Codex 3 durch den damaligen Direktor Togo Mina erworben wurde. Seine Identifizierung als gnostisches Dokument verdanken wir F. Daumas, H. Corbin und vor allem J. Doresse, der seinen Lehrer H.-Ch. Puech in Paris darüber informierte. Im Laufe der nächsten 2 Jahre kamen weitere Codices dieses Fundes ins Koptische Museum. Die erste Pressenotiz darüber erfolgte im Januar 1948 in Ägypten, der erste wissenschaftliche Bericht im Februar des gleichen Jahres in Paris durch Doresse und Puech. Nähere Angaben über den Inhalt des Fundes kamen dann 1949 und 1950 heraus.<sup>9</sup>

Der einzige Teil der neuen Papyribücher, der auf illegalem Wege nach Europa kam, war der sog. Codex Jung (heute NHC I). Zwischen

1947 und 1953 war davon nur wenig bekannt. Eine nähere Orientierung über den Inhalt brachte die Publikation »The Jung-Codex« 1955, woran sich ein Jahr später die erste Edition eines der Texte, nämlich des von den Herausgebern als Werk des Valentinus angesehenen »Evangelium veritatis« anschloß. Bis 1975 als der CJ wieder nach Kairo zurückgegeben wurde, kamen die Texte des CJ in weiteren Prachtausgaben des Zürcher Rascher-Verlags heraus. Nur das darin enthaltene besonders interessante »Evangelium des Thomas« erschien 1959 in einer einfachen, unkommentierten mehrsprachigen Ausgabe, auf die sich die gelehrte Welt für viele Jahre stützen konnte.

Inzwischen begann der neue Direktor des Koptischen Museums Pahor Labib mit einer Faksimileausgabe der in Kairo befindlichen Codices, wovon nur ein erster Band in recht unterschiedlicher Qualität 1956 erschien, der die Teile des nicht in die Schweiz gelangten Codex I und die fünf Traktate des Codex II enthielt. Darauf fußten die ersten Übersetzungen in europäische Sprachen (z.B. die von A. Böhlig, J. Leopoldt, H.M. Schenke und W.C. Till). Versuche den gesamten Fund, dessen Sicherung und Verglasung in Kairo erfolgte, durch internationale Editions-gremien zügig voranzubringen, war aus unterschiedlichen, z.T. politischen Gründen, kein großer Erfolg besichert. Es erschienen verschiedene Texte bzw. Bände der Kairoer Papyri mit Erlaubnis von P. Labib in Deutschland durch A. Böhlig, P. Nagel, W. Till und M. Krause. Letzterer hatte durch seine mehrjährige Tätigkeit am Deutschen Archäologischen Institut in Kairo die Gelegenheit, den Fund gründlicher als bisher zu untersuchen, worüber er 1962/63 und in seinen Editionen (AJ 1962; NHC II u. VI, 1971; NHC VII, 1.2.3.5, 1973) näher berichtete.<sup>10</sup> Auch S. Giversen hatte für seine Ausgabe des AJ aus Codex II den Zugang zu den Kairoer Schätzen erhalten.<sup>11</sup>

Einen Wendepunkt nahm der Publikations-

prozeß 1970 als J.M. Robinson mit Hilfe der UNESCO und der Ägyptischen Altertümerverwaltung eine erneute Faksimileausgabe in Angriff nahm, die zwischen 1973 und 1984 in 11 Bänden vorgelegt werden konnte. Damit war der gesamte Fund nach fast 40 Jahren der Fachwelt endlich zugänglich. Parallel dazu erschienen die textkritischen Ausgaben und Übersetzungen der amerikanisch-englischen Editionsreihe (CGL, seit 1975) und des kanadisch-französischen Editionsunternehmens (BCNH, seit 1978), von denen die erstere jetzt vollständig vorliegt (zuletzt die bisher fehlende Synopse der vier AJ-Versionen und der Codex VII).<sup>12</sup> Die einzige Gesamtübersetzung der NHC ist die amerikanische »Nag Hammadi Library in English« (1977, 4. Aufl. 1995). Eine deutsche ist sowohl von M. Krause in Arbeit als auch vom »Berliner Arbeitskreis« unter Leitung von H.M. Schenke in Arbeit.<sup>13</sup>

### 3. Grundzüge der Gnosisforschung in der Folge der NHC

Der Zuwachs an Originalquellen, wenn auch in koptischer Übersetzung aus dem 4. Jh., gegenüber dem früheren Zustand ist enorm. Der NHC enthält 51 Schriften, leider nicht immer vollständige, manche nur in Fragmenten, auf 1153 Seiten. Nimmt man den BG 8502 hinzu, so sind es 55 Texte mit 1294 Seiten. Davon sind 6 bzw. einschließlich des BG 8 Dubletten (AJ, EvÄg, Eug, EV, SOT II bzw. UW, SJC), wenn auch nicht immer ganz identische, also haben wir 45 bzw. mit dem BG 44 Schriften. Nicht alle, wie wir wissen, sind als gnostische konzipiert. Im NHC sind es m.W. 6 Traktate (Silvanus, Sextus, 3 Hermetica, Excerpt aus Platons Politeia), im BG nur das Stück aus den Petrusakten, also insgesamt sieben. So beläuft sich die Anzahl der m.E. eindeutig gnostischen Texte auf 45 im NHC, mit dem BG auf 48. Zieht man die genannten Dubletten ab, so sind es immerhin 39 bzw. 40 bisher unbekannte Gnostica. Dies ver-

änderte natürlich die Ausgangsbasis der ganzen Forschung zur Gnosis und hat seit der sukzessiven Veröffentlichung der NHC seine Wirkung gehabt. Diese möchte ich in folgenden Punkten sehen:<sup>14</sup>

Die »Bibliothek«, wie sie uns erhalten ist, zeigt eine große Variationsbreite, sowohl der literarischen Genera als dem Inhalt nach. Obwohl wir immer noch nicht genau wissen, welchen Zweck sie erfüllen sollte, so ist doch m.E. deutlich, daß sie gnostischen Christen auf verschiedene Weise gedient hat. Der Beginn mit einem Paulusgebet in Codex I, das anschließende Jakobus-Apokryphon, gefolgt vom Evangelium veritatis, dem Rheginosbrief über die Bedeutung der Auferstehung und das große theologische Werk, das wir den »Dreiteiligen Traktat« (Tractatus tripartitus) nennen, zeigt recht deutlich, daß man sich als christliche Gemeinde mit apostolischer Tradition verstand. Da die eben genannten Texte, sowie einige spätere in Codex II und XI, offensichtlich mit der Schule des Valentins zu haben, so kann man vielleicht an diese Gruppe als Ausgangssammler denken. Auffällig ist natürlich, daß die Mehrzahl der Schriften nicht valentinianisch sind, manche sich aber als Voraussetzungen dieser gnostischen Richtung verstehen lassen, wie die drei Versionen des AJ, die jeweils die Codices II, III und IV einleiten. Dies bedarf weiterer Überlegungen, von denen die des russischen Koptologen Alexandr Khosroyev weiterführenden Charakter haben.<sup>15</sup>

Auch wenn wir die Herkunft der Sammlung nicht genau bestimmen können, so ist m.E. klar, daß sie eine sorgfältige Herstellung verrät und eben fast ausschließlich sog. häretische Literatur enthält.<sup>16</sup> Das schließt aus, daß es sich um eine Sammlung für apologetisch-großkirchliche Dienste im Raume der Anachoreten bzw. Klöster Oberägyptens handelt.<sup>17</sup> Es bleibt daher immer noch die einleuchtendere Erklärung, daß die NHC auf eine oder mehrere gnostische Gemeinden Ägyptens zurückgehen,

die sich hier einen Fundus von Literatur besorgt bzw. überliefert bekommen haben und diese auch liturgisch verwendeten, wie einige Gebete und Formeln verraten.<sup>18</sup> Da es um Übersetzungsliteratur aus der zweiten Hälfte des 4. Jh. geht, ist sie älter. Untersuchungen der letzten Jahre haben daher das 2. und 3. Jh. als Entstehungszeit angenommen. Ob die vorliegende Anordnung bereits der griechischen Vorlage eigen war, wissen wir nicht sicher, aber es ist nicht ausgeschlossen. Einige Notizen der Schreiber lassen darauf schließen, daß es eine Auswahl aus vorliegender Literatur ist (vgl. NHC VI 65,8-14).<sup>19</sup> Auf die sehr im Fluß stehenden Sprachprobleme möchte ich hier nicht näher eingehen. Die Texte zeigen einerseits nach dem derzeitigen Wissensstand ein noch nicht standardisiertes (oberägyptisches) Sahidisch, auf der anderen Seite dominiert vielfach der subachmimische, jetzt lykopolitisch genannte Dialekt Oberägyptens, der uns auch aus den koptischen Manichaica bekannt ist und daher von Peter Nagel einst als e.A. »Ketzerdialekt« bezeichnet wurde.<sup>20</sup> Daraus ist zumindest zu entnehmen, daß die Schriften an einer Sprachentwicklung teilnahmen, die sich im 3./4. Jh. abspielte und die mit der Lokalität und Zeit ihrer Herkunft übereinstimmt.<sup>21</sup>

Die für die Gnosis typische Offenheit für eine nichtnormierte Lehre zeigt sich in den NHC sehr deutlich, wie bereits erwähnt. Erstmals sind uns hermetische Texte (Codex VI,6-8) in einem gnostischen Verband überliefert; sie sind leicht eines solchen Verständnisses zugänglich. Andere apokryphe Produkte, wie die Petrusakten oder Weisheitssprüche und -lehren (Sextus, Silvanus) sind wegen der asketischen, weltverneinenden oder soteriologischen Lehren für die Gnostiker willkommene legitimierende Lektüre. Dazu zählt auch der Übersetzungsversuch aus Platons Staat (588a/589b). Auch die eindeutig gnostischen Texte bilden keine einheitliche Konzeption. Einige lassen sich in Blöcken zusammenfassen,

wie HA, und SOT II (Ursprung der Welt). Dominant ist die Gestalt des Seth, teilweise als wiedergekommener Jesus verstanden. Man hat daraus eine sethianische Gnosisschule rekonstruiert, doch ist das unsicher.<sup>22</sup> Legt man nämlich die alte häresiologische Terminologie an unsere Texte an, so ist damit nicht zu viel zu gewinnen. Eine eindeutige Schulzuweisung in diesem Sinne ist nicht möglich.<sup>23</sup> Neben den Sethianern könnte man noch die sog. Barbelognostiker (AJ, EvÄg., StelSeth, Zostr., Marsan., Allog., Protennoia), die Ophiten (HA, SOT II), die Doketen (LogSeth, Apk. Petr) finden. Als einzige sichere Gruppe sind die Valentinianer nachweisbar, vielleicht die Simonianer aufgrund der ExPsyche (II 6). Man gewinnt den Eindruck, daß die Mehrzahl der Schriften Kompilationen und insofern keine »Originale« sind. Daher hat Böhlig m.R. die Aufgliederung der Texte nach Häresien als »wenig ergiebig« bezeichnet, da »man kaum eine Schrift als spezieller Ausdruck einer bestimmten Häresie in Anspruch nehmen dürfe«.<sup>24</sup> Was aus ihnen in dieser Beziehung zu lernen ist, sind die Selbstbezeichnungen, wie »unsterbliches Geschlecht«, »königloses Geschlecht«, »Kinder (Söhne) des Lichts«, »Wachende«, »Fremde«, »Auserwählte«, »Kinder Seths« usw. In den christlich-agnostischen Texten ist der Anspruch, Christen zu sein, sehr deutlich, ja die Polemik gegen die offizielle Kirche, die wir erstmalig hier deutlich greifen, weist auf die Schwächen der verweltlichten Institution und Hierarchie hin, ihren Verlust des lebendigen Geistes und ihr falsches Erlösungsverständnis. Hier hat das bahnbrechende Buch von K.Koschorke über *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (1978) für Aufklärung gesorgt.<sup>25</sup>

Ebenso wie die inhaltliche Variationsbreite, ist die literarische.<sup>26</sup> Neben den »Offenbarungen« (Apokalypsen), die vor allem in Form von »Dialogen« zwischen Soter (Jesus) und Jüngern vorliegen, stehen Spruchsammlungen oder theologische Lehren als »Evangelien«

(Thom., Phil., Äg., Dial.), Briefe (Jak., Rheg., Eugn.), Lehrtraktate (Trip., Auth., ExPs. etc.), Apostelgeschichten. Damit wird die auch von den Kirchenvätern beobachtete Form der gnostischen Überlieferung bestätigt, die auch ihre Parallelen in der frühchristlichen Literatur des 2. Jh.s hat. Daß viele dieser Texte keine Einheit bilden, sondern Kompilationen aus unterschiedlichen älteren Traditionen sind, wurde schon hervorgehoben. Der vorliegende Bestand führt demnach schon aus literarkritischer Sicht auf eine ältere Geschichte zurück. Diese Beobachtung hat vor allem auch religionshistorische Konsequenzen, da sich bei einer Reihe von Schriften eine sekundäre christliche Bearbeitung nachweisen läßt (bes. bei SJC und AJ).<sup>27</sup> Neben diesen und den von vornherein als christliche Texte konzipierten, stehen eine Reihe nichtchristlicher Schriften.<sup>28</sup> Damit läßt sich zumindest literarisch beweisen, daß gnostische Texte unabhängig von der christlichen Überlieferung entstehen konnten und die darin vertretene Ideologie eine originäre Wurzel hat – eine These, die vor allem die Religionsgeschichtliche Schule vertrat.

Die eben genannte Ideologie, die uns in vielfältiger Weise in den NHC entgegentritt und die wir als gnostisch bezeichnen, ist jetzt in größerer Breite greifbar. Im Mittelpunkt steht die Ursprungsfrage von Kosmos und Mensch, die Herkunft des Bösen und der Seele, die Rettung der Seele bzw. des Geistes oder »Funktens«, der aus der Lichtwelt stammt. Dahinter steht ein mehr oder weniger ausgeprägter Dualismus, der eine antikosmische Spitze besitzt. Seine Überwindung wird in eine Soteriologie verlegt, die den Menschen allein auf das Jenseits, dem Reich des wirklichen Vaters, nicht des Schöpfers der Welt, orientiert. Dazu bedarf es der Kenntnis oder des Wissens um die Zusammenhänge von Welt und Mensch, vor allem die Befreiung des in die Welt oder Finsternis gefallenen göttlichen Geistes. Der ganze Aufwand der mythologischen Darstellung in

den Texten dient allein diesem Zweck, nicht der bloßen Unterhaltung. Insofern sind die gnostischen Traktate e.A. »Lesemysterien«, die durch ihre Kenntnis das Bewußtsein verändern helfen und den Menschen seinem Ziel näher bringen sollen.<sup>29</sup> Kosmogonie, Anthropogonie, Soteriologie und Eschatologie hängen in vielen der Texte sehr eng zusammen, sind aufeinander bezogen. Grundlage der Darstellung dafür sind in erster Linie die israelitisch-jüdischen Bücher über die Weltentstehung. Die Genesis ist primärer Aufhänger für die gnostische »Protestexegese«, und einige Texte nehmen sich wie Paraphrasen oder Midraschim der relevanten biblischen Kapitel aus.<sup>30</sup>

Die Soteriologie orientiert sich in erster Linie an der Befreiung der Seele, des Geistes, des Lichtfunkens, aus dem negativ betrachteten Kosmos, nicht an der Frage nach Sünde und Schuld, insofern ist ein christlicher Hintergrund dafür nicht Voraussetzung. Das Ziel ist das Reich des *Agnostos theos*, der auch »Vater« und »Mensch« heißen kann. Der von ihm gesandte Erlöser, Retter, Befreier, Offenbarer ist zwar vielfach mit Jesus oder Christus identifiziert, aber es gibt auch eine Reihe nichtchristlicher Figuren, die dieses Amt ausüben (Seth, »Erleuchter« (*Phoster*), Zoroaster, *Derdekeas*, *Eleleth*). Die Christusfigur, das zeigen die Texte ganz deutlich, ist stark »mythologisiert« und aufgespaltet in eine jenseitige Wesenheit (Äon, Menschensohn, *Soter*) und seine irdische, somatische Manifestation (Jesus). Da der überkosmische Christus als ewiges Geistwesen nicht sterben kann, verläßt er den irdischen Körper des Nazareners Jesus bei der Kreuzigung: das ist der Hintergrund des sog. Dokerismus, der keine nur typisch gnostische Eigenart ist, sondern auch in anderen christlichen Texten als Form der sog. Pneumachristologie auftaucht.<sup>31</sup> Im übrigen ist die Christologie in den NHC-Texten sehr variationsreich und daher nicht, wie die Häresiologen meinten, auf einen Dokerismus reduzierbar.<sup>32</sup>

Da die Gnostiker bei ihrer Verwendung christlicher Vorstellungen zu einer ganzen Reihe von Fragen kamen, die bisher keine Rolle spielten, nehmen sie Teil an der Entwicklung der frühchristlichen Theologie, ja initiierten wohl oft neue Gedanken, die um Gott, Christus und Geist kreisten. Wenn die Gnosis einst von Harnack als »Hellenisierung des Christentums« gekennzeichnet wurde, dann ist das heute so aufzufassen, daß die gnostischen Theologen mit Hilfe der ihnen zur Verfügung stehenden griechisch-hellenistischen Denkkategorien und Vorstellungswelten die ihnen zugängliche christliche Überlieferung umprägten und teilweise an ihre kirchlichen Gegner vererbten. Gerade die NHC geben uns mehr als bisher das Material in die Hand, die Rolle und Wirkung der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie, sei es die mittel- oder neuplatonische oder stoische Richtung, in der Gnosis zu studieren. Diese Seite hat in der letzten Zeit zunehmend im Vordergrund gestanden.<sup>33</sup> Es ist dabei nur falsch, den religiösen Charakter der gnostischen Systeme zu übersehen: sie zeigen eine eindeutig soteriologische Ausrichtung, die den philosophischen in dieser Weise abgeht; sie kennen weder einen Soter oder eine Soteriologie à la Gnosis noch eine apokalyptische Eschatologie. Kein geringerer als Plotin hat das deutlich gesehen, auch wenn er selbst an diesem »Zeitgeist« teilhat, worüber seit Hans Jonas kein Zweifel mehr bestehen sollte.<sup>34</sup>

Nicht vergessen werden sollte ein Blick auf die Praxis und Gemeindebildung sein, da die neuen Texte uns dafür ein wenig mehr bringen als bisher bekannt.<sup>35</sup> Über die kultische Praxis sind wir jetzt besser informiert, auch über deren Bedeutung. Das EvPhil und die in Codex XI 2 fragmentarisch erhaltenen Äußerungen über Salbung, Taufe und Eucharistie sind hier aufschlußreich. Eine kultfreie Gnosis hat es offenbar nicht gegeben. Manche Angaben sind schwer aufzulösen, wie das »Brautge-

mach«, das ich nach wie vor für eine Art Totenmesse halte, bei anderen Passagen, die von Taufen, Reinigungen oder Wasser handeln, ist nicht immer sicher, ob dahinter tatsächliche Lustrationen stehen oder nur im symbolischen Sinn gesprochen wird (im Sinne von »Gnosis« als Taufe).<sup>36</sup> Die Mandäer zeigen, wie eine gnostische Gemeinde sich des kultischen Bereichs nicht entledigt hat, bzw. eine Taufsekte sich gnostischer Ideologie anpassen konnte. Die Untersuchung von J.-M. Sevrin über das »sethianische Tauf-Dossier« ist leider singulär geblieben.<sup>37</sup> Anders steht es mit dem Verhaltenskodex, der nach den NHC primär asketisch-enkratitisch ausgerichtet ist. Auch die NHC bieten keinen libertinistischen Text, sofern so etwas überhaupt literarisch zu erwarten ist, außer den sicher oft übertriebenen häresiologischen Berichten, die hier einen verbreiteten literarischer Topos der Polemik bemühen. Für die Enkrateia (Askese) ist die Heranziehung der Mönchsliteratur vom Gewinn, die ja eine der benachbarten Formen weltablehnenden Lebens dokumentiert, teilweise mit gleicher Motivierung.<sup>38</sup> Das Mittel der Bewährung des bereits erlangten Heilszustandes war für die Gnostiker ein durchaus bekanntes und zu befolgendes, sonst wären die Ermahnungen und ethischen Regeln des Verhaltens, die gerade die NHC enthalten, sinnlos. Die von den Kirchenvätern aufgebrachte Meinung, die Gnostiker seien »von Natur aus Erlöste« verkürzt polemisch, wie auch die Ansicht, sie entzögen sich dem Martyrium.<sup>39</sup>

Manche Forscher sind ja der Meinung, daß die NHC im Raume des frühen ägyptischen, bes. pachomischen Mönchtums umliefen und durch die spätere »Säuberung« von Alexandria aus eben versteckt werden mußten.<sup>40</sup> Die lockere Gemeindestruktur hat mit dem frühen Mönchtum vermutlich manches gemeinsam, anderes entstammt dem griechischen Vereins- bzw. Mysterienwesen oder dem christlich-jüdischen Gemeindeaufbau. Allerdings fehlt der

gnostischen Gemeinde eine Hierarchie und strenge Ordnung; die »Pneumatiker« und wahren Gnostiker sind als Autoritäten in erster Linie Lehrer, Exegeten, teilweise wohl auch kultische Veranstalter; sie bilden den Kern der Gemeinde, die sich sonst in überwiegendem Maße aus den einfachen Gläubigen zusammensetzt und, wie bei den Manichäern, in erster Linie »Hörer« waren. Leider besitzen wir nur wenige Nachrichten darüber. Das Mittel der Bewährung war auf jeden Fall nicht zweitrangig gegenüber dem erlösendem »Wissen«.

Zum religionshistorischen Hintergrund bleibt noch zu nachzutragen, daß aus einigen der NHC hervorgeht, daß die Traditionsgeschichte auf Grund semitisch-aramäischer Worte und Wortspiele die alte Hypothese rechtfertigt, daß die gnostische Bewegung wahrscheinlich im syrisch-palästinischen Raum ihren Ausgang nahm.<sup>41</sup> Über nähere Umstände dieser Anfänge sind wir aber auch nach Entdeckung der NHC nicht genauer im Bilde; hier können nur einsichtige Vermutungen und Rekonstruktionen aufgrund bestimmter jüdischer Überlieferungen (Weiheitsliteratur, Apokalyptik) und anderer orientalischer (spätiranisch-mesopotamischer) Vorstellungswelten weiterhelfen, solange nicht, neben den Mandäica, neue Zeugnisse auftauchen.

#### 4. Zukünftige Aufgaben

Da die Edition der NHC weithin abgeschlossen ist, besteht die zukünftige Aufgabe darin, die Einzelforschung an diesen Texten weiter voranzutreiben, wie bereits für eine Mehrzahl von Schriften getan. Dabei wird es darauf ankommen, daß die großen Zentren der Gnosisforschung, wie in Kalifornien (Claremont) und Kanada (Québec) zu einer stärkeren Zusammenarbeit gelangen. Das gleiche gilt für uns in Europa, wo in Bergen, Berlin, Genf, Kopenhagen, Leiden, Paris, Tübingen, Utrecht usw. dar-

über gearbeitet wird, oft aber ohne nähere Kontakte, die sich höchstens dann auf Konferenzen einstellen. Hier bedarf es einer besseren Koordination, auch mit der Manichäismuskforschung, die in den letzten Jahren verstärkt betrieben wird, dank der »International Association of Manichaeic Studies«, der Gründung des *Corpus Fontium Manichaeorum*<sup>42</sup> und den neuen Funden aus der Dakhleh-Oase in Ägypten. Eine Kooperation der beiden Arbeitsbereiche ist sinnvoll und daher wünschenswert. In der Erweiterung der »Nag Hammadi Studies« (NHS) zu den »Nag Hammadi and Manichaeic Studies« (NHMS) ist dies bereits auf der Publikationsebene realisiert worden.

Im folgenden möchte ich kurz einige Sachverhalte benennen, die mir sowohl für die Arbeit an den NHC als auch für die Gnosisforschung generell wichtig erscheinen:

1. Wir benötigen nach dem Vorliegen der Text-Editionen eine Konkordanz derselben, womit in Québec bereits angefangen wurde.<sup>43</sup> Das verdienstvolle *Nag-Hammadi-Register* von F. Siegert (1982) befriedigt nicht mehr ganz den heutigen Anforderungen. Damit verbunden ist eine von P. Nagel auf unserer Tagung erhobene Forderung nach der Sprache der Texte, die durch eine lexikographische Arbeit erschlossen werden sollte, d.h. durch ein Lexikon der koptischen Gnostica.

2. Der Zusammenhang der Texte im Corpus sollte mehr als bisher ein Thema sein.<sup>44</sup> Welche Ordnung liegt eigentlich vor, welche Ideologie steckt dahinter? Die Zusammenstellung von AJ, SOT II und HA im Codex II kann nicht rein zufällig sein, da sie deutliche gemeinsame Traditionen verarbeiten. Eine Ordnung vor der koptischen Übersetzung kann damit zusammenhängen, wobei auch die sprachliche Gestalt eine Rolle spielt.

3. Damit hängt die Traditionsgeschichte der Texte als solcher zusammen, d.h. die Vorgeschichte der Kompilationen bis zu ihrer vermutlichen Abfassung und Übersetzung. Für ei-

nige Texte ist das bereits erfolgt, wie für HA und SOT II (A. Böhlig, B. Barc, L. Painchaud u.a.), die Adamapokalypse (C.W. Hedrick), das Thomasbuch (J. Turner, H.M. Schenke) oder deutlich sichtbar bei Eugn. und SJC (M. Krause, D. Parrot). Aber es bedarf noch weiterer übergreifender Untersuchungen zu den gemeinsamen Traditionsstücken in den NHC, denn nur so lassen sich diese Texte für eine Geschichte der Gnosis fruchtbar machen und kann ihr »Sitz im Leben« bestimmt werden. A. Böhlig hat in einer seiner letzten Veröffentlichungen dazu eine Art Vorstudie vorgelegt (s.o. Anm. 14).

4. Bei der Untersuchung der einzelnen Texten bietet sich mitunter an, neuere literaturwissenschaftliche Methoden anzuwenden, wie die Textpragmatik und Kommunikationsforschung, um die sprachliche und literarische Struktur besser im Lichte des gnostischen Denkens zu verstehen.<sup>45</sup> Die Untersuchung der Literaturformen, wie sie die in der biblischen Exegese schon lange Tradition ist, sollte noch stärker als bisher auf die NHC-Texte angewandt werden.

5. Weiterhin sollten die wesentlichen, maßgebenden Züge, die die gnostische Ideologie konstituieren, einmal an Hand der NHC zusammengestellt werden: frühjüdische, griechische, iranische, ägyptische, christliche. So bekommen wir ein Bild dieser Religion, die sich in dem Quellenmaterial manifestiert.

6. Die Verwendung der biblischen Texte (AT und NT) in den NHC bedarf einer neuen übergreifenden Untersuchung, was jetzt durch die Arbeit von C.A. Evans, R.L. Webb und R.A. Wiebe mit ihrer Bibelkonkordanz zu den NHC erleichtert, aber noch keinesfalls überflüssig geworden ist.<sup>46</sup> Es bedarf einer auf den Originaltexten beruhenden gnostischen Bibelkonkordanz.

7. Wichtig, aber schwer zu beantworten ist die Frage nach der Verfasser- und Trägerschaft der gnostischen Literatur.<sup>47</sup> Welche Art von



»Intellektuellen« oder »Halbgebildeten« waren es? In welcher religiösen Tradition waren sie verwurzelt? Eine neue These sucht sie bei den Proselyten des kaiserzeitlichen Judentums.<sup>48</sup> Daß sie nur aus dem Christentum stammen, ist sicherlich abwegig.

8. Die Geschichte des frühen Christentums ist ohne die gnostische Herausforderung nicht verständlich. Daher sollte das Ziel zukünftiger Arbeit sein, diesen Beitrag der Gnosis nicht aus dem Auge zu lassen und stärker den Pluralismus der frühchristlichen Religionsgeschichte herauszustellen.<sup>49</sup>

9. Auch der Beitrag der gnostischen Theologie zur Geschichte der frühchristlichen Theologie und Dogmenbildung ist ein aktuelles Thema der Patristik geworden. Man beobachtet zunehmend die Tendenz, die alten Häretiker in die Reihe der sog. »Kirchenväter« zu integrieren.<sup>50</sup> So ist der kürzliche Versuch von C. Marksches, Valentinus von seiner Schule zu trennen und ihn als »Bibeltheologen« zu verstehen, indem nur die wenigen Fragmente seiner literarischen Produktion herangezogen und entsprechend interpretiert werden, ein Beispiel, wie sich die Patristiker bemühen, Konsequenzen aus dem historisch-kritischen Geschäft zu ziehen.<sup>51</sup> Ähnliches geschieht mit Basilides.<sup>52</sup> Die Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes hat H. Strutwolf in seiner Dissertaiion »Gnosis als System« untersucht.<sup>53</sup> Für Clemens Alexandrinus liegt jetzt eine kalifornische Arbeit von E. Procter vor.<sup>54</sup> Die Stellung Jesu in den NHC hat eine monographische Behandlung durch M. Franzmann erfahren (s.o. Anm. 32).

10. Damit verbunden ist die stärkere Berücksichtigung der philosophischen Entwicklung im Zeitraum der gnostischen Schulbildungen. Darauf ist schon kurz hingewiesen worden. Diese Seite kann in Zukunft nicht mehr übersehen werden. Der Gnosisforscher bedarf daher einer guten Kenntnis der antiken Philosophie, bes. im Hellenismus und der Kaiserzeit.

11. Der Zusammenhang der Gnosis mit dem Manichäismus ist ebenfalls schon wiederholt Thema von Untersuchungen gewesen und sollte weiterhin beachtet werden, da beide Bewegungen einen engen Kontakt gehabt haben müssen.<sup>55</sup> Vielleicht geben uns eines Tages neue Texte hier mehr Material an die Hand als bereits der Kölner Mani Kodex (CMC) lieferte. Welche gnostische Überlieferung oder Schule Mani tatsächlich gekannt hat, ist bis heute noch recht unklar, da die Religionsgeschichte Mesopotamiens des 2. und 3. Jh. noch sehr lückenhaft ist. Es bleibt aber kein Geheimnis, daß durch Mani und das Wirken seiner Schüler die Gnosis in einer sehr eigenständigen Weise (vor allem organisatorisch) zu einer tatsächlichen Weltreligion geworden ist, die Orient und Okzident mehrere Jahrhunderte auf diese Weise verband. Ihre Nachwirkung ist nicht nur in der östlichen und westlichen »Ketzergeschichte« bis in die jüngere Zeit spürbar, sondern eben auch durch ihre Erforschung auf den unterschiedlichsten kulturellen und sprachlichen Gebieten. Die Funde von Nag Hammadi sind ein unschätzbare Beitrag für einen neuen Blick in unsere gemeinsame Geschichte, die Morgenland und Abendland bis heute verbindet.

## Anmerkungen

1. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften Band 1. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk*, Leipzig 1905, 2. Aufl. bearb. von W. Till Berlin 1954, 31959, 41962 (GCS 45). Der kopt. Text wurde von C. Schmidt 1925 in Kopenhagen bei Gyldendal herausgebracht (*Pistis Sophia. Coptica 2*); auf ihm basiert auch die engl. Übersetzung von V. MacDermot: *Pistis Sophia*. Text ed. Translation and Notes, Leiden 1978 (NHS 9); *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Text ed. Translation and Notes, Leiden 1978 (NHS 13).
2. Vom *Corpus Hermeticum* gibt es jetzt eine neue engl. Übersetzung von Brian P. Copenhaver, *Hermetica*, Cambridge 1992 (repr. 1994; Paperback 1995, repr. 1996; mit ausführlicher Bibliographie); weitere recht unterschiedliche Arbeiten aus letzter Zeit lieferten G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, Princeton 1986 (revised paperback ed. 1993; auch mit Bibliographie), und J. Büchli, *Der Poimandres, ein paganisiertes Evangelium*, Tübingen 1987. Eine vollständige dänische Übersetzung veröffentlichte S. Giversen 1983 in Kopenhagen: *Den ukendte Gud*; eine niederländische stammt von R. van den Broek: *Corpus Hermeticum*, Amsterdam 1991. Inzwischen liegt auch eine dt. Übersetzung von J. Holzhausen vor: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*. Hg. von C. Colpe und J. Holzhausen, Teil 1-2, Stuttgart 1997.
3. Einen Überblick über den gegenwärtigen Stand vermittelt mein Bericht: »Die Mandäer heute. Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart«, in: *Ztschr. f. Religionswiss.* 2 (1994), 161-184. Vgl. auch die Monographie von E. Lupieri, *I Mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia 1993.
4. Einen ersten Bericht, der lange Zeit die einzige Informationsquelle war, lieferte C. Schmidt 1896 in den *Sitzungsberichten der Preuß. Akademie d. Wissenschaften*, S. 839-846, unter dem Titel »Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache«, zu der A. Harnack ein kurzes Nachwort schrieb (846f.). Der Codex wurde 1955 von Walter Till ediert und übersetzt: *Die gnost. Schriften des koptischen Papyrus Berolin. 8502* (TU 60); 1972 erschien eine von H.M. Schenke betreute 2. Auflage, die auch die »Praxis des Petrus« enthält.
5. Welchen Einfluß diese neue Sicht hatte zeigen die Urteile so verschiedener Forscher, wie H. Lietzmann, in: »Das Problem der Spätantike«, *SBPAW*, Phil.-hist. Kl. 1927, 342-358, bes. 352f. (abgedruckt in: *Kleine Schriften I*, Berlin 1958, S. 16f.; vgl. auch ib. 85f.), und Eduard Schwartz, *Gesammelte Schriften I*, Berlin 1938, S. 129f. (aus »Über Kirchengeschichte«, 1908). Beide sind der Meinung, daß die Gnosis keine innerchristliche Erscheinung gewesen ist, sondern parallel und zusammen mit dem frühen Christentum bestand. Sie ist nicht dogmatisch, sondern religionsgeschichtlich zu fassen (so Schwartz). »Mag auch vieles von dem mit Recht beanstandet werden, was Albrecht Dieterich und Richard Reitzenstein vorgetragen haben; es bleibt doch noch genug übrig, um Material für die Erkenntnis einer vorchristlichen Gnosis zu gewinnen ...« (so Lietzmann).
6. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, 4. verbess. und erweiter. Auflage 1988 (FRLANT 33)
7. Vgl. meine Neuauflage aus dem Nachlass von Teil 2: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. 1. und 2. Hälfte, Göttingen 1993 (FRLANT 159), S. 224-251.
8. Vgl. Rudolph, *Die Gnosis*, 3. Aufl. Göttingen 1990, 40ff. mit Anm. 13 (Literatur). Der abschließende Bericht bei J.M. Robinson, *Introduction to the Facsimile Edition of the NHC*, Leiden 1984, 3ff.
9. H.-Ch. Puech, »Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte«, in: *Coptic Studies in Honor of W.E. Crum*, Boston 1950, 91-154.
10. Der erste authentische Bericht von ihm erschien in den *Abh. des Dt. Arch. Instituts in Kairo (ADAIK)* 18 (1962), 121-132, und ebd. 19 (1963), 106-113.
11. *Apocryphon Johannis*, Copenhagen 1963 (Acta Theol. Dan. V)
12. *The Apocryphon of John. Synopsis of NHC II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*. Ed. by M. Waldstein & F. Wisse, Leiden 1995 (NHMS 33); *Nag Hammadi Codex VII*. Ed. by B.A. Pearson, Leiden 1996 (NHMS 30). Von der BCNH, Serie »Textes«, liegt mir zuletzt die Ausgabe von *La Sagesse de Jésus-Christ* (BG,3; NH III,4) von Catherine Barry, 1993, vor.
13. Die Auswahl der NHC-Schriften von M. Krause in: W. Foerster (Hg.) *Die Gnosis*, Band 2, ist 1995 auf Drängen des Verlages unverändert nachgedruckt worden (nur der mandäische Teil wurde revidiert). Die vollständige Übersetzung soll im gleichen Verlag (Artemis, jetzt zur Patmos-Verlagsgruppe in Düsseldorf gehörig) herauskommen. Vom Berliner Arbeitskreis erschienen zuletzt die Editionen von NHC XI,1: *Die Auslegung der Erkenntnis*, hg., übers. und erklärt von U-K. Plisch, Berlin 1996 (TU 142), und NHC VIII,2: *Der Brief des Petrus an Philippos*, hg. von H.-G. Bethge, Berlin 1996 (TU 141). Unter dem Titel *Bibel der Häretiker* legten G. Lüdemann und M. Janssen 1997 eine dt. Gesamtübersetzung der NHC-Schriften vor (Stuttgart: Radius), die sich stark an

- die NHLE anlehnt. Eine dt. Neuübersetzung des Tract.Trip. (NHC I 5) liefert P.Nagel (Tubingen: Mohr 1998).
14. Vgl. bereits meine *Gnosis* (<sup>3</sup>1990), 57f.; und jetzt den großen Bericht von A. Böhlig, »Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus«, in dem mit C. Markschies herausgegebenen Band *Gnosis und Manichäismus*, Berlin 1994 (BZNW 72), 113-242. Ferner: B.A. Pearson, »Gnosticism 1988-1992«, in: *Acts of the 5th International Congress of Coptic Studies I*, Roma 1993, 151-178.
  15. *Die Bibliothek von Nag Hammadi*, Altenberge 1995 (Arbeiten zum spätantiken u. kopt. Ägypten 7); vgl. auch seine russ. Arbeit: *Aleksandrinskoe Xristianstvo po dannim tekstov iz Nag Xammadi (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3)*, Moskva 1991. Kh. geht davon aus, daß es mehrere Besitzer ursprünglich kleinerer Sammlungen gegeben habe; unsicher bleibe welche Verbindungen es zu der großen Sammlung, wie sie jetzt vorliegt, gab und welche Träger dafür in Frage kommen. Sicher ist für ihn, daß es keine Gegner waren, sondern Verehrer der Texte, die sie sammelten und dann auch vergruben (*Die Bibliothek*, 61f.). S. weiteres in Anm. 17.19.20.
  16. Vgl. auch Wisse nach Böhlig, »Die Bedeutung«, 143.
  17. Vgl. Khosroyev, *Bibliothek*, 62f., 67ff. 90ff.; »Bemerkungen über die vermutlichen Besitzer der Nag Hammadi-Texte«, in: *Divitiae Aegypti*. FS M. Krause. Ed. C. Fluck, L. Langener et alii, Wiesbaden 1995, 200-205 (betr. NHC VII,5 3StelSeth, 127, 28-31: Vaterschaft, Vater, Sohn). Kh. schließt eine Herkunft aus einem pachomischen Kloster aus, u.a. auch weil die Gnosis mehr ein städtisches, kein ländliches Phänomen war (85). Es gab nach ihm allerdings einzelne Mönche, die sich für derartige Literatur interessierten und die in die Siedlungen eingeschmuggelt wurden (90). Dies ist eine schon früher geäußerte Ansicht! Daß die einstigen Besitzer Gnostiker waren bleibt unbestritten; sie gehörten natürlich nicht der offiziellen Kirche an (101). Das Schwinden griech. Sprache führte zunehmend zur Übersetzung in die kopt. Umgangssprache (s.u. Anm. 20). Als Ort dafür komme *Diospolis Parva* (kopt. *Hou*) als Hauptstadt der Diozöse, ca. 10 km vom Fundort entfernt, in Frage. Zur Sicherung verbrachte man die Codices aufs Land. Eine Nähe zu monastischen Siedlungen ist mir aber nach wie vor aufgrund der in einigen Einbänden benutzten Briefe, Quittungen usw. gewiß. Dies betrifft übrigens auch den BG 8502 (s. K. Treu, *Archiv für Papyrusforsch.* 28, 1982, 53f.), dessen späterer Einband (5./6.Jh.) einen Eigentumsvermerk eines Abtes Zacharias enthält (M. Krutsch u. G. Poethke, *Staatl. Museen zu Berlin. Forsch. u. Berichte* 24, 1984, 37-40).
  18. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 149f.
  19. Vgl. ebd. 139. Khosroyev, *Bibliothek*, setzt 3-5 kleinere Sammlungen als Vorstufen der NHC voraus, und zwar nach den Kartonage-Einbänden drei Gruppen (67ff.), nach den Handschriften fünf Gruppen (13ff.). Jede Sammlung hatte bereits im vorkoptischen Stadium ihr eigenes Schicksal, wie jede der darin enthaltenen Texte selbst.
  20. *Untersuchungen zur Grammatik des subachmimischen Dialekts*, phil. Diss. Leipzig, 1964 (Masch.); R. Kasser, »Prolégomènes à un essai de classification systématique des dialectes et subdialectes coptes selon les critères de la phonétique« I-III, in: *Le Muséon* 93 (1980), 53-112. 237-297; 94 (1981), 9-152; »Le grand-groupe dialectal copte de Haute-Egypte«, in: *Société d'Égyptologie Genève Bull.* 7 (1982), 47-72; »Le copte vraiment vivant, ses idiomes écrits (langues, dialectes, subdialectes) au cours de leur millénaire (IIIe-XIIe siècles environs)«, in: *Bull. Soc. Arch. Copte* 28 (1989), 11-50). Nach Kasser hängt der vorwiegend heterodoxe Gebrauch mit der mangelnden Kontrolle durch die orthodoxen Sprachzentren zusammen; die gnostischen Gruppen waren unabhängig von einer zentralen Instanz, daher verwendeten sie stärker den lokalen Dialekt; anderes die in den Städten (bes. Memphis und Theben) tätigen Intellektuellen, die dem Sahidischen verpflichtet waren (wofür der Pap. Bodmer Zeuge ist). Gerade die »Mischform« in den NHC zeigt m.E., daß diese Texte in einem speziellen Milieu außerhalb der kirchlichen und monastischen Zentren übersetzt worden sind; bekanntlich sorgten die Klöster viel für die Durchsetzung des Sahidischen (vgl. Pachom). Über den Stand der Dialektfrage orientiert auch der Artikel »Lycopolitan (or Lycodiosopolitan or Subakhmimic)« in *The Coptic Encyclopedia* ed. A.S. Atiya, Vol. 8 (1991), 151-159.
  21. Vgl. zum Sprachproblem auch Khosroyev, *Bibliothek*, Kap. 2 (23-60), der m.R. den sahidischsprachigen Fundort (Nähe Pachoms) von dem der Übersetzung unterscheidet; letzteren lokalisiert er daher eher im Gebiet von Lycopolis (58). Die Texte setzen Übersetzer mit Kenntnis in den zwei relevanten Dialekten voraus, die zugleich auch Buch- und Umgangssprache markierten (44f.); doch muß jeder Text, wie meist durchweg geschehen, besonders untersucht werden. Es scheint, daß auch die Rolle der Kopisten nicht unterschätzt werden darf, da sie manche Eigenarten in die älteren Versionen eintrugen (49 mit Anm. 138). Kh. rechnet mit einer etwa 100 jährigen Überlieferung der kopt. Texte (49).
  22. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 192; Khosroyev, *Bibliothek*, 64f.
  23. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 193ff.; »Zum 'Pluralismus' in den Schriften von Nag Hammadi«, in: *Gnosis*

- und *Synkretismus I*, Tübingen 1989, 229-250, und Khosroyev, *Bibliothek*, 63ff.
24. »Die Bedeutung«, 201.
  25. Vgl. auch M. Krause, »Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum«, in: *Gnosis and Gnosticism*. Ed. by M. Krause, Leiden 1981 (NHS 17), 47-65. Die von Koschorke vornehmlich benutzten beiden NHC-Schriften (VII,3 und IX,3) liegen inzwischen in Editionen vor: *NHC XI, XII and XIII* ed. C.W. Hedrick, 1990 (NHS 28); *NHC VII* ed. Pearson, 1996 (NHS 30); U.-K. Plisch, *Die Auslegung der Erkenntnis* (s.o. Anm. 13), der (gegenüber E. Pagels) eine valentinianischen Herkunft ablehnt.
  26. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 149ff.; »Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums«, in: *Gnosis und Synkretismus I*, 213-228
  27. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 187ff.; M. Krause, »Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi«, in: *Mullus. FS Theodor Klauser. JbAC 1* (1964), 215-223; »Die Texte von Nag Hammadi«, in: B. Aland (Hg.), *Gnosis. FS für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 216-243, bes. 238ff.; C. Barry, *La Sagesse de Jésus-Christ* (s. Anm.12), 20ff.
  28. S. Böhlig, »Die Bedeutung«, 180.
  29. Vgl. U. Schoenborn, *Diverbium Salutis. Literarische Struktur und theologische Intention des gnostischen Dialogs am Beispiel der kopt. Apokalypse des Petrus*, Göttingen 1995, S. 238f. Zum »Lesemysterium« als Kultakt s. bereits R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1927 (Reprint: Darmstadt 1980), 52f., 64., 242ff., und jetzt B. Gladigow, »Der Kommentar als Hypothek des Textes«, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, Tübingen 1995, 40f.
  30. Vgl. B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, 29ff., 39ff.; Rudolph, »Bibel und Gnosis. Zum Verhältnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur«, in: H. Merklein, K. Müller, G. Stemberger (Hg.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. FS J. Maier zum 60. Geb.*, Frankfurt/M 1993, 127-156, bes. 152ff. (= Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, Leiden 1996, 190-209).
  31. Vgl. meine *Gnosis*, 172ff.; »'Christlich' und 'Christentum' in der Auseinandersetzung zwischen 'Kirche' und 'Gnosis'«, in: P. Bilde, H.K. Nielsen, J.P. Sørensen (Hg.), *Apocryphon Severini. FS S. Giversen*, Aarhus 1993, 192-214, bes. 202ff. (= Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 256-277); D. Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Frankfurt/M. 1991. Zum griech. Hintergrund s. G.J. Riley, *I was thought to be what I am not. Docetic Jesus and the Johannine Tradition*, Claremont, CA 1995 (Institute for Antiquity and Christianity, Occasional Papers 31).
  32. S. jetzt ausführlich Majella Franzmann, *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, Edinburgh 1996.
  33. Vgl. immer noch die sachliche Studie von A.H. Armstrong, »Gnosis and Greek Philosophy«, in: B. Aland (Hg.), *Gnosis, FS Hans Jonas*, 87-124. Neuere Beiträge in: R.T. Wallis/J. Bregman (Hg.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1993. Zur Stoa: Takashi Onuki, *Gnosis and Stoa*, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1989.
  34. Vgl. meine Neuausgabe von H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, Teil 2* (s.o. Anm. 7), mit einer Übersicht zum Stand der Debatte: »Plotin und die Gnosis« (234-251) und einer Bibliographie dazu (322-327).
  35. Vgl. meine *Gnosis*, S. 221ff.
  36. Vgl. mein Kapitel über das EvPhil in: C.W. Hedrick & K. King (Hg.), *Nag Hammadi Reader's Guide*, San Francisco 1998.
  37. *Le dossier baptismal séthien*, Québec 1986; die hier fehlende Heranziehung der Mandaica findet sich in meinem Beitrag zur FS Pahor Labib: »Coptica-Mandaica. Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten«, in: M. Krause (Hg.), *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1978 (NHS 6), 191-216 (= rev. Nachdruck in: Rudolph, *Gnosis und antike Religionsgeschichte*, 433-457)
  38. Vgl. dazu Khosroyev, *Bibliothek*, 71f.
  39. Dazu jetzt D. Georgi, »Das Problem des Martyriums bei Basilides«, in: H.G. Kippenberg & G.G. Stroumsa (Hg.), *Secrecy and Concealment*, Leiden 1995, 247-264; J. Holzhausen, »Gnosis und Martyrium«, in: *ZNW 85* (1994), 116-131.
  40. Vgl. dazu jetzt kritisch Khosroyev, *Bibliothek*, 90ff. (s.o. Anm. 17).
  41. Vgl. auch Böhlig, »Die Bedeutung«, 163ff., 213ff.; »Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi«, in: *Gnosis und Synkretismus II*, Tübingen 1989, 414-453; »Der jüdische Hintergrund in gnostischen Texten von NH«, in: *Mysterium und Wahrheit*, Leiden 1968, 80-101; Martha Lee Turner, *The Gospel acc. to Philip*, Leiden 1996 (NHMS 38, 226ff.
  42. Der erste Band der Reihe Coptica erschien 1996 mit dem 1. Faszikel des *Liber Psalmorum Pars II: Die Bema-Psalmen* ed. von G. Wurst, Turnhout (Brepols).
  43. R. Charron, *Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII*. 1992 (BCNH Sect. »Concordances«).
  44. S. bereits Khosroyev, *Bibliothek*, 13ff, 64ff. (s.o. Anm. 19).
  45. Vgl. U. Schoenborn, *Diverbium Salutis* (s.o. Anm. 29); *Gnosticismo Cristão: Linguagem revolucionária e releitura de texto*, Sao Leopoldo 1995 (Ensaio e Monografias 9); *Dialog und Offenbarung. Zur Strategie literarischer Vergewisserung in Krisenzeiten*, Münster 1996 (Theologie Bd. 6).
  46. *Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index*,

- Leiden 1993 (New Testament Tools and Studies 18). Abgesehen davon, daß die Konkordanz unvollständig und umständlich zu handhaben ist, beruht sie offenbar nicht auf selbständiger Arbeit mit den Originaltexten.
47. Vgl. meine *Gnosis*<sup>3</sup>, 221ff., 300ff.; *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 66ff., 80ff., 90ff., 163ff., 183ff.; Julia Iwersen, *Gnosis und Geschichte*, Hamburg 1994 (mit einer einleitenden Problemgeschichte zu den bisherigen Theorien).
  48. Iwersen, *Gnosis*, 215ff.; vgl. dazu die umfangreiche Darstellung von L.H. Feldman, *Jews and Gentiles in the Ancient World*, Princeton 1993.
  49. Vgl. jetzt F. Vouga, *Geschichte des frühen Christentums*, 1994, wo die Gnosis miteinbezogen wird; ähnliches schon bei H.M. Fischer, *Das Urchristentum*, Berlin 1985.
  50. Die Patristik hat schon von jeher auch die Häretiker (Origenes usw.) einbezogen, und das *Kirchenväterlexikon* von H. Kraft (1966) versammelt natürlich die »Väter« (»Mütter« gibt es ja nicht, höchstens als die der Kirchenväter selbst) der verschiedensten Couleur, auch die Gnostiker.
  51. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992 (WUNT 65); »Das Problem des historischen Valentin. Neue Forschungen zu Valentinus Gnosticus«, in: *Studia Patristica* 24 (1993), 382-389; »Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche«, in: A. Böhlig/C. Marksches, *Gnosis und Manichäismus* (s.o. Anm. 14), 1-37; »Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der 'valentinianischen' Gnosis«, ebd., 39-111. Zur Kritik vgl. Khosroyev, *Die Bibliothek*, 147f. Anm. 422; B.A. Pearson, *RSR* 20 (1994), 241; M. Desjardin, *JAOS* 114 (1994), 277f.; J. Helderemann, *Bibl. Or.* 52 (1995), 765-67; Rudolph, *ThLZ* 121 (1996), 168f. Eine andere Sicht entwickelt J. Holzhausen, *Der »Mythos vom Menschen« im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum »Poimandres« (=CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos*, Bodenheim 1994 (athenäums monografien. Theophaneia 33).
  52. *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996 (WUNT 83).
  53. *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993 (FzKD 56); vgl. dazu M. Lattke, *ThLZ* 121 (1996) 174-176.
  54. *Christian Controversy in Alexandria. Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*, New York (P. Lang) 1995
  55. Vgl. zuletzt Khosroyev, *Bibliothek*, Kap. 4 (104ff.); meine älteren Studien über Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen« und »Mani und die Gnosis« jetzt abgedruckt in: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 629ff., 655ff. M. Hutter, »Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis«, in: P.W. Haider, M. Hutter, S. Kreuzer (Hg.), *Religionsgeschichte Syriens*, Stuttgart 1996, 261-272.